بسم الله الرحمن الرحيم

İMÂM MÂTÜRÎDÎ
VE
TE'VÎLÂTÜ'L-KUR'ÂN

M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI No: 439

ISBN 978-975-548-485-3
T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika No: 16209

Kitabın Adı
İMÂM MÂTÜRÎDÎ VE TE'VÎLÂTÜ'L-KUR'ÂN

Editörler
Prof. Dr. Hatice K. Arpaguş
Doç. Dr. Mehmet Ümit
Arş. Gör. Bilal Kır

Sayfa Düzenlemesi
Hamit Sağlam

Kapak Tasarımı
Eren Sakız

Kapak Resmi
Şerhu't-Te'vîlât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 48

Baskı / Cilt: Pasifik Ofset
Cihangir Mah. Güvercin Cad. No: 3/1
Baha İş Merkezi A Blok Kat: 2
34310 Haramidere / İSTANBUL
Tel: 0212 412 17 77
Sertifika No: 44451

1. Baskı
Ekim 2019, İstanbul

İlahiyat Fakültesi

MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI

Ümraniye Belediyesi

Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* Sempozyumu M.Ü. İlâhiyat Fakültesi ve Ümraniye Belediyesi işbirliği ile gerçekleştirilmiştir. Bu sempozyumda sunulan bildiriler üzerine inşâ edilen metinler, kör hakem sürecinden geçerek kitap hâline getirilmiştir. Metinlerin muhteva ve dil bakımından sorumluluğu müelliflerine, telif hakları editörlere, basım organizasyonu ise anlaşmalı olarak M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları'na aittir.

İsteme Adresi
M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
Nuhkuyusu Cad. No: 110 Bağlarbaşı 34662 Üsküdar İSTANBUL
Tel: 0216 651 15 06 Faks: 0216 651 00 61
ifav@ilahiyatvakfi.com • www.ilahiyatvakfi.com

M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI No: 439

İMÂM MÂTÜRÎDÎ VE TE'VÎLÂTÜ'L-KUR'ÂN

EDİTÖRLER
Prof. Dr. Hatice K. Arpaguş
Doç. Dr. Mehmet Ümit
Arş. Gör. Bilal Kır

1. Baskı

ÖNSÖZ

Hz. Muhammed'in Mekke'de vahiy alma süreciyle başlayan İslâmiyet, Medine'ye ve fetihlerle Arap yarımadasına hâkim olmuş ve Hz. Ömer döneminden itibaren ise kısa sürede Hint yarımadasından Endülüs'e kadar geniş bir coğrafyaya uzanmıştır. Fethedilen bölgelerde güçlü bir Fars ve Bizans kültür ve medeniyeti yanında Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecûsîlik, Zerdüştlük, Budizm gibi dinler, gnostik akımlar ve felsefî gelenekler mevcuttu. Müslümanlar ismi geçen kültür, medeniyet, felsefe ve dinlerle karşılaştıkları dönemlerde canlı bir fikrî mücadele ortamına girmişler ve bu karşılaşmanın etkisiyle özgün gelişmeler kaydetmişlerdir. İslâm ulemâsı Hz. Peygamber'den aldıkları ilhamla karşılaştıkları medeniyetlerin düşünce dünyasını yok saymak yerine onlarla yüzleşmeyi tercih etmiş ve onlar tarafından kendilerine yöneltilen soru ve meydan okumalara cevap vermeye çalışmışlardır. Bu esnada onların müracaat ettikleri en etkili yöntem de muarızın diliyle konuşmayı tercih etmek ve onların düşünce dünyalarından istifade etmek şeklindedir. Ancak bu yöntem aynen alıp benimsemekten ziyade İslâm'ın temel ilkelerinden taviz vermeksizin muhatabın anlayacağı dilde İslâm'ı ifade etme şeklinde olmuştur. Bu yaklaşım tarzı Müslümanların yeni kültür ve medeniyetlerle yüzleşmesine ve onların baskın gücü karşısında kendi sistemlerini kurmasına ve her şeyden önemlisi İslâm'ın düşünce dünyası içinde yer edinmesine zemin hazırlamıştır. Bu yaklaşım özellikle farklı etnik, dinî ve fikrî arka plana sahip, yeni fethedilen bölgelerde çok acil ve ciddî bir ihtiyaç olarak kendini göstermiştir. Bu dinamik yapı, birçok âlimin yetişmesine imkân sağlayan bir ortamı da beraberinde getirmiştir. Bu anlamdaki hareketlenme hem İslâm'ın doğduğu toprakların Batısında ve hem de Doğusunda neşv u nema bulmuştur. Nitekim İpek ve Baharat yolları üzerinde bulunan Buhârâ ve Semerkand da bu mânada oldukça münbit bir alan olup, hem İslâm ile müşerref olmuş hem de bu bölgenin ruhuna uygun bir İslâm yorumuna ev sahipliği yapmıştır. Böylece İslâm'ın hemen her disiplinini temsil eden ve Mâverâünnehir ulemâsı diye nitelendirilen zenginliğin bu bölgeden çıktığı müşahede edilmektedir.

Söz konusu bölge Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) İslâmî yorumuna ev sahipliği yapma imkânı elde etmiş ve Doğu Hanefîliği denilen bir yorum şeklini ortaya çıkarmıştır. Bu amaçla Ebû Hanîfe'nin öğrencileri Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmâm Muhammed'in (ö. 189/805) öğrencileriyle devam eden silsile içinde Semerkand'da Dârü'l-Cüzcâniyye kurulmuş ve söz konusu medrese sayesinde Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin bu bölgede daha geniş bir alanda etkili olması sağlanmıştır. İmâm Mâtürîdî (ö. 333/944) bu medresenin kelâmî bir kimlik kazanmasını sağlayan en

önemli temsilcisidir. Nitekim onun, İmâm Ebû Hanîfe’den aldığı ilhamla inşâ ettiği ve kendisine nispet edilen okul, onun izinden giden âlimler vasıtasıyla Mâtürîdiyye olarak bilinen Ehl-i Sünnet kelâm ekolünü oluşturarak düşünce dünyasında yer edinmiştir.

İmâm Mâtürîdî akıl ve nakil arasındaki ilişki ağını düzenlemeye çalışarak dengeli ve uzlaştırmacı bir sistem inşâ etmiştir. Bu sistem, bir yandan ayağı dinin sabit umdelerine basan ve ilkelerini ikincil düzleme itmeyen, diğer yandan karşılaşılan yeni şartları ve düşünceleri dikkate alarak bu değişken koşullara adapte olan bir din anlayışına zemin hazırlamıştır. Bu kuşatıcı yapısının da etkisiyle Mâtürîdîlik –ve iç içe geçtiği Hanefîlik–, günümüzde Türkiye, Balkanlar, Orta Doğu, Kafkaslar, Orta Asya, Hint-Alt kıtası, Irak gibi farklı kültür ve medeniyetlere sahip coğrafyalara yayılmıştır.

İmâm Mâtürîdî, her ne kadar kelâm ilmiyle meşgul olmuş bir düşünür olarak tanınsa da, kaleme aldığı eserler aracılığıyla tefsir, fıkıh ve mezhepler tarihi alanlarına vâkıf olduğu, felsefe ve dinler tarihi gibi sahalara da yabancı olmadığı anlaşılmaktadır. Kaynaklarımızda listelenen eserlerinden günümüze sadece *Kitâbü’t-Tevhîd* ve *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* ulaşmıştır. Bu iki eser, bizâtihî Mâtürîdî’ye ait olması bakımından önemlidir. Ancak onun fikir ve düşünceleri genellikle Mâtürîdîyye müntesiplerinin beyanları aracılığıyla kurularak Mâtürîdî ile Mâtürîdilik aynı oluşumlar gibi algılanmakta ve bunlar arasındaki nüanslar kaybolmaktadır. Bu bağlamda *Kitâbü’t-Tevhîd* Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi’nde bulunan tek yazma nüshasına dayanarak 1970 senesinde ilk kez neşredilerek araştırmacıların istifadesine sunulmuştur. Daha sonra da önceki neşirdeki hataları göz önünde bulundurarak merhûm Prof. Dr. Bekir Topaloğlu ve Prof. Dr. Muhammed Aruçi tarafından tekrar neşredilmiştir. Ancak söz konusu eserin tek yazma nüshasının mevcut olması, –saygı duyulması gereken gayretlere rağmen– bu eserin sağlıklı bir neşrinin önünde bir engel olarak kalmıştır. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*’ın akıbeti ise daha farklıdır. Zira onun birçok yazma nüshası, farklı coğrafyalardaki kütüphanelerde muhafaza edilerek günümüze kadar ulaşmıştır. Bu durum, tahkiklerin daha sağlıklı yapılabilmesi için mühim bir unsurdur. Dolayısıyla *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, İmâm Mâtürîdî’yi doğru bir şekilde anlayabilmek için müstağni kalınamayacak bir değere sahiptir.

Te’vîlâtü’l-Kur’ân dirâyet tefsirinin ilk örnekleri arasında yer almakla birlikte –Mâtürîdî’nin genel sistemine uygun olarak– rivâyetleri de ihmal etmemiştir. O tefsirinde âyetleri âyetlerle, hadislerle, sahâbe, tabiîn ve tebe-i tâbiîn nakilleriyle, dil bilgisiyle, aklî istidlâllerle açıklayan, sosyolojik faktörleri dikkate alan, muhâlif gördüğü fikir ve nakilleri tenkit eden ve te’vile ağırlık veren bir tefsir metodunu benimsemiş ve bu konuda kendisinden sonraki nesillere örneklik teşkil etmiştir. Eserde, bu tefsir yöntemleriyle izah edilmeye gayret edilen âyetlerin yanı sıra itikâdî ve fıkhî mezhepler ve diğer din ve düşüncelere ilişkin bilgiler de

aktarılmaktadır. Dolayısıyla İmâm Mâtürîdî'nin mezkûr eseri, Temel İslâm Bilimleri olarak nitelenen Tefsir, Kelâm, Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Mezhepler Tarihi'nin yanında, Felsefe ve Dinler Tarihi ile ilgilenen araştırmacıların da istifade edeceği bir muhtevaya sahiptir.

Bu bağlamda; 1970'li yıllardan itibaren bazı bölümleri tahkik edilmeye başlanan *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın tamamı, 2004-2011 yılları arasında üç farklı neşirle okuyucularla buluşma imkânı elde etmiştir:

a) Eserin ilk neşri, Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî tarafından 2004 yılında *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm el-müsemmâ Te'vîlâtü ehli's-sünne* adıyla beş cilt olarak yayınlanmıştır.
b) İkincisi; 2005 yılında on cilt halinde *Te'vîlâtü ehli's-sünne* adıyla Mecdî Bâsellûm tarafından yayınlanmıştır.
c) Üçüncüsü ise, dört yazma nüsha esas alınarak merhûm Prof. Dr. Bekir Topaloğlu'nun ilmî kontrolünde 2005-2011 yılları arasında *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* ismiyle (bir cildi indeks toplam 18 cilt olmak üzere) tahkik edilip neşredilmiştir.

Bu süreçte Ümraniye Belediyesi'nin katkıları ile Prof. Dr. Bekir Topaloğlu'nun[1] riyasetinde başlayan tercüme projesi, Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz editörlüğünde tamamlanmış ve Mâtürîdî'nin bu muhalled eseri, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi* adıyla Türkçeye kazandırılmıştır. Hacimli ve kapsamlı olan bu eserin yayın dünyasına kazandırılmasıyla, araştırmacılar İmâm Mâtürîdî'yi daha doğru bir şekilde tanıma imkânı elde etmişlerdir. Şüphesiz bu gelişmelerden sonra hem eski çalışmaların kendilerini yeniden gözden geçirip, revize etmeleri kaçınılmaz olacak, hem de İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîliği anlama amaçlı yeni çalışmalarda gözle görülür bir artış yaşanacaktır.

Bu çerçevede Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Ümraniye Belediyesi işbirliği ile 02-03 Kasım 2018 tarihleri arasında *Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân* başlıklı bir sempozyum düzenlendi. Bununla, şimdiye kadar yapılan İmâm Mâtürîdî faaliyetlerine *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* merkezli bir bakış açısı sunulmak istendi. Dünyanın farklı ülkelerinden gelen 65 ilim adamı ve araştırmacı tebliğler sunup, müzakerelerde bulundu. Böylece asırlardır ihmal edilen *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın tanınması ve tanıtılmasıyla İmâm Mâtürîdî'nin düşünce dünyası, İslâmî

---

1 Merhûm Prof. Dr. Bekir Topaloğlu, Türkiye'deki Mâtürîdîlik çalışmalarının öncüsü olup, adı İmâm Mâtürîdî ile özdeşleşmiştir. Nitekim o *Te'vîlât*'ın nitelikli bir neşri yanında Türkçeye kazandırılmasını sağlamış ve Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik araştırmalarına önemli ölçüde zenginlik kazandırmayı hayatının gâyelerinden birisi olarak görmüştür. Bu sebeple kendisini rahmet ve minnetle anıyor ve onun İmâm Mâtürîdî ve *Te'vîlât* ile ilgili kaleme aldığı *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* maddelerini bu vesileyle kitaba alıyoruz.

ilimler ve âlimler üzerindeki etkisi, ilmî yöntemlerle ortaya konulmaya çalışıldı ve güncel sorunlarımızın çözümlenmesinde nasıl ve hangi boyutta katkı sunabileceğine dair fikirlerin gündeme getirilmesi hedeflendi.

Elinizdeki bu kitap, zikri geçen bilgi şöleninde sunulan bildiriler esas alınarak ortaya çıkmıştır. Yazarlar, bildirilerini müzakereler çerçevesinde değerlendirmişler ve bu süreç neticesinde oluşan yazılar kitap haline getirilmiştir. Eser, "Takdim", "Giriş", "Tefsir-Rivâyet İlmi ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*", "Fıkıh-Kelâm İlmi ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*", "Mezhepler-Dinler Tarihi ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*" ve "Değerlendirme" olmak üzere altı ana ve toplamda on alt başlıktan oluşmaktadır. Böylelikle *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* merkeze alınarak, *Te'vîlât*'ın yazma nüshaları; İmâm Mâtürîdî'nin ilmî kaynakları, kelâmî-felsefî, fıkhî görüşleri; tefsir yöntemi; hadis ve rivâyetleri ele alış tarzı; tasavvuf ve ahlâkî konulara yaklaşımı; İslâm mezhepleri ve diğer dinlere bakışı; siyasî meselelere karşı tutumu gibi konular ele alınıp incelenmiş ve değerlendirilmiştir.

Katkılarından dolayı Ümraniye Belediye Başkanı Sayın İsmet Yıldırım ile Sayın Hasan Can ve ekibine, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ali Köse ve idarecilerimize, Sempozyum Düzenleme Kurulu[2] ve tebliğ sahiplerine[3] şükranlarımızı sunuyoruz. Ayrıca bu kitabın meydana gelmesinde emeği geçen herkese en içten duygularımızla teşekkür ediyor, kitabın basımını üstlenip, okuyucuyla buluşmasını sağlayan *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı*'na *(İFAV)* da teşekkür ediyoruz. Teşekkürlerin en büyüğü ve hamd-ü senâ ise, bizlere bu imkânları veren Cenâb-ı Hak'a mahsustur.

Eserin Mâtürîdî araştırmalarına ve ilim yolcularına katkı sağlaması temennîsiyle...

Gayret bizden, tevfik Allah'tandır.

Editörler

2 Prof. Dr. Ali Köse, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı*; Mesut Özdemir, *Ümraniye Belediyesi Başkan Yardımcısı*; Prof. Dr. Ertuğrul Boynukalın, *Marmara Üniversitesi*; Prof. Dr. Hatice K. Arpaguş, *Marmara Üniversitesi*; Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz, *Marmara Üniversitesi*; Doç. Dr. Hikmet Yaman, *Marmara Üniversitesi*; Doç. Dr. Mehmet Ümit, *Marmara Üniversitesi*; Emre Erkovan, *Ümraniye Belediyesi Kültür Müdürü*; Öğr. Gör. Ebtihal M. R. Abujazar, *Marmara Üniversitesi*; Arş. Gör. Bilal Kır, *Marmara Üniversitesi*; Arş. Gör. Güvenç Şensoy, *Marmara Üniversitesi*; Arş. Gör. Tuğba Dumangöz, *Marmara Üniversitesi*.

3 Bkz. EK – Sempozyum Programı.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

III. *TE'VÎLÂT* VE YAZMA NÜSHALARI

B. TEFSİR-RİVÂYET İLMİ VE *TE'VÎLÂTÜ'L-KUR'ÂN*

I. RİVÂYET İLMİ

II. TEFSİR

III. KELÂM – FELSEFE

D. MEZHEPLER-DİNLER TARİHİ VE *TE'VÎLÂTÜ'L-KUR'ÂN*

I. MEZHEPLER TARİHİ

وسطية الإمام الماتريدي في تقرير العقيدة الإسلامية

كمال الدين نور الدين مرجوني*

المقدمة

هذا بحث عن فرقة من فرق الكلامية الكبيرة المنتشرة في العالم الإسلامي شرقها وغربها، وهي الفرقة الماتريدية الذين طرحوا قضية النقل والعقل في إطار توفيقي ووسطي. حيث جائت لتواجه عددا من القضايا الخلافية في العقائد وتحدّياتها. وعلم الكلام الماتريدي يقوم شاهدا على الدور التاريخي في الدفاع عن العقيدة الإسلامية أمام مختلف التيارات والأفكار والمسائل الكلامية وأمورها التي كانت تحوم حول هذه العقيدة بغية تشويهها وتحريفها.

والواقع أن الخلاف العقدي بين علماء الكلام يكون في فروع المسائل الاعتقادية لا في أصولها، ونذكر على سبيل المثال خلافهم في مسألة الصفات الإلهية، فالاتفاق قائم بينهم على إثباتها وما دار حوله الجدل والنقاش من كون هذه الصفات عين الذات أو لا هي عين الذات، ولا غيرها. بل في مواضع كثيرة من قضايا علم الكلام نجد الاتفاق وتبادل الآراء بينهم، وبخاصة بين الأشعرية والماتريدية والظاهرية، وكذلك بين الإباضية والمعتزلة. ومن حيث المنهج، فالاتفاق قائم بين المعتزلة والماتريدية على أن العقل هو الطريق إلى معرفة الله تعالى وصفاته. وأما الأشعرية فوافق جمهور الإباضية بأن إثبات معرفة الله تعالى بالشرع دون العقل. ومهما كان الأمر فأن سبب اختلاف علماء الكلام يرجع إلى تعدد وجهات نظرهم في فهم العقيدة الإسلامية، وهذا أمر فطري طبيعي له علاقة بالفروق الفردية إلى حد بعيد. بالإضافة إلى أن الخلاف سنة إلهية، قال تعالى: ﴿ **وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاس أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ**﴾ [هود: 118]. وقال تعالى: ﴿**وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ**﴾ [يونس: 99].

ويأتي هذا البحث للإجابة عن سؤالين:

الأول: كيف كانت نشأة الماتريدية؟.

الثاني: ما هي وسطية الإمام الماتريدي في تقرير العقيدة الإسلامية؟.

* Doç. Dr. Kemaluddîn Nuriddîn Mercûnî، أستاذ مشارك بقسم العقيدة والأديان، جامعة العلوم الإسلامية الماليزية (Malezya İslâmî İlimler Üniversitesi).

1. المبحث الأول: نشأة فرقة الماتريدية

تُعدُّ الماتريدية إحدى الفرق الإسلامية التي ظهرت في أوائل القرن الرابع الهجري في سمرقند من بلاد ما وراء النهر، وقد عرف الأوروبيون هذه المنطقة حتى بداية القرن العشرين باسم «ترانسا وكسانيا» (Transoxiana)، وعرفت بلاد ما وراء النهر فيما بعد باسم «تركستان»، وعرف تحت حكم الاتحاد السوفيتي السابق (Soviet Union) باسم جمهوريات آسيا الوسطى السوفيتية. ودعت هذه الفرقة إلى مذهب أهل السنة والجماعة، وسمِّيت بـ (الماتريدية) نسبة إلى مؤسِّسها محمد بن محمد السمرقندي الماتريدي. ولد بها ولا يعرف على وجه التحديد تاريخ مولده. وتوفي –رحمه الله تعالى– عام (333هـ)، وقيل عام 332هـ و عام 336هـ والأول أصح، ودفن بسمرقند[1].

وقد أطلق على الإمام الماتريدي بعدة ألقاب تدل على علو مكانه العلمي في الدراسات الكلامية، ومن هذه الألقاب: «إمام المهْدى»، و «إمام المتكلِّمين»، و «إمام أهل السنة». فقال عنه عبد الله مصطفى المراغي: «كان أبو منصور قويَّ الحجة، فحما في الخصومة، دافع عن عقائد المسلمين، وردَّ شبهات الملحدين ...»[2]. وقال عنه الشيخ أبو الحسن الندوي: «جهبذ من جهابذة الفكر الإنساني، امتاز بالذكاء والنبوغ وحذق الفنون العلمية المختلفة»[3]. وذكر الشيخ طاش كبري زاده بأن رئيس أهل السنة والجماعة في علم الكلام رجلان: أحدهما: حنفي، وهو الإمام أبو منصور الماتريدي، والآخر: شافعي، وهو الإمام لأشعري[4].

وافق هذه الفرقة منهج المذهب الحنفي فقهاً وكلاماً، حيث إن أسس ومبادئي هذه الفرقة تعتمد على المذهب الحنفي سواء كان في القضايا العقائدية أوالفقهية[5]، فقد تلقَّى مؤسِّسُ الفرقة أبو منصور الماتريدي العلم والحديث على يد كبار علماء المذهب الحنفي من أمثال: أبو بكر أحمد بن إسحاق الجوزجاني (ت 200هـ)، ومحمد بن مقاتل الرازي (ت 248هـ)، نصير بن يحيى البلخي (ت 268هـ) ، وأبي نصر أحمد بن العياضي[6]. ومن هنا، ذهب الكثير من علماء الحنفية إلى أن النتائج التي وصل إليها الإمام الماتريدي تتفق تمام الاتفاق مع ما قرره الإمام أبو حنيفة في العقائد[7].

---

1 كمال الدين نور الدين مرجوني، نشأة الفرق وتفرقها، ص216 وما بعدها.

2 عبد الله مصطفى المراغي، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، 193/1، 194.

3 أبو الحسن الندوي، رجال الفكر والدعوة، ص139. بل، كان الشيخ الندوي في كتاب آخر له بعنوان «تاريخ الدعوة والعزيمة» يرجِّح الإمام الماتريدي على الإمام الأشعري، انظر: 114/1، 115 من الكتاب.

4 طاش كبري زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، 152/2.

5 كمال الدين نور الدين مرجوني، مدخل إلى علم الكلام، ص208.

6 عبد القادر القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، 562. تأويلات أهل السنة، 73/1.

7 شمس الدين عبد اللطيف، أبو حنيفة النعمان وآراؤه الكلامية، ص110. وراجع: البياضي، إشارات المرام ،

وتجدر بالإشارة إليه بأن الإمام الماتريدي كان معاصراً للإمام الأشعري، هذا في سمرقند وذاك في البصرة وكان عصرهما مليئا بالحركات الدينية وتياراتها، كالصوفية ورجالها الكبار أمثال أبي يزيد البسطامي، والجنيد، والحلاج، كما نشطت فيه الحركات الشيعية، وكانت حركة الاعتزال في آخر أيامها، وكان لكل مذهب علماء يؤيدونه ويأخذون بمناصرته، وقد اتفق الماتريدي والأشعري على كثير من المسائل الأساسية. بل أن الإمام الماتريدي أسبق من الإمام الأشعري في نصرة أهل السنة والجماعة. وإليه ترجع بداية علم الكلام السني.

وعلى أية حال، فإن لأنصار أبي منصور الماتريدي –كغيره من أئمة المذاهب– الدور المهم والفعال في إنضاج المذهب ونصرته، ونشره، وإشاعته، فقد كافحوا الشيعة والحشوية على مر التاريخ وخصوصاً في عصر الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري، وكان على رأسهم في تحمل تلك المسؤولية الجسيمة كبار علمائهم ومفكر يهم أمثال: أبي اليسر محمد بن محمد البزدوي، وأبي المعين محمد بن محمد النسفي، ونجم الدين عمر بن محمد الحنفي النسفي وغيرهم من العلماء.

2. المبحث الثاني: وسطية الإمام الماتريدي في تقرير العقيدة الإسلامية

تميَّزت الفرقة الماتريدية عن غيرها من الفرق الكلامية بمنهج وسطي في تقرير القضايا الإعتقادية، حيث ضموا منهجهم إلى مناهج الفرق الكلامية المختلفة، فتارة نرى منهجهم أقرب إلى المنهج الإعتزالي، وتارة أخرى أقرب إلى المنهج الأشعري، وأحيانا نرى أنهم يستخدمون المنهج السلفي. ومع هذا يمكننا القول بأن نهج الإمام الماتريدي هو قريب من نهج الإمام الأشعري في التوسط بين الغالين من المشبهة والمعتزلة.

وهذا التعدد المنهجي أدّى إلى اختلاف الباحثين في الحكم حول حقيقة المنهج والاتجاه وانتماء الماتريدية في دراسة وتقرير العقيدة الإسلامية إلى عدة أقوال[8]:

2.1. القول الأول:

يرى الدكتور إبراهيم مدكور أن الماتريدية في حقيقتها شعبة من شعب أهل السنة والجماعة[9]. بل صرّح الدكتور علي عبد الفتاح المغربي بأن الإمام الماتريدي إمام أهل السنة والجماعة، هذا ما أورده في عنوان كتابه[10]. وقد أكّد الدكتور فتح الله خليف انتماء الماتريدية لمذهب أهل السنة

ص254.

8 كمال الدين نور الدين مرجوني، نشأة الفرق وتفرقها، ص225 وما بعدها.

9 للتفاصيل راجع: تعليقات الكوثري على كتاب الأسماء والصفات للبيهقي، وكتاب مقالات الكوثري.

10 علي عبد الفتاح المغربي، إمام أهل السنة أبو منصور الماتريدي.

والجماعة[11]. وأكّد بذلك قبله الشيخ محمد زاهد الكوثري قائلا عن هذين الإمامين الأشعري والماتريدي: «... فالأشعريّ والماتريديّ هما إماما أهل السنّة والجماعة في مشارق الأرض ومغاربها، لهم كتب لا تحصى، وغالب ما وقع بين هذين الإمامين من الخلاف من قبيل اللّفظي»[12]. وهذا ما ذهب إليه أستاذي الدكتور حسن الشافعي، حيث صرّح في كتابه (المدخل إلى دراسة علم الكلام) بأن الماتريدية يشكّلون مع الأشاعرة الجناح الكلامي لأهل السنة[13].

إذن، فقد أطلق على أهل السنة فرقتان أو مذهبان وهما: الأشعرية والماتريدية فقال صاحب كتاب (مفتاح السعادة):

«إنّ رئيس أهل السنّة والجماعة في علم الكلام رجلان: أحدهما حنفيّ، والآخر شافعي، أمّا الحنفي: فهو أبو منصور محمّد بن محمّد بن محمود الماتريدي، وأمّا الآخر الشافعي: فهو شيخ السنّة أبو الحسن الأشعري البصري»[14]. ويقول الزبيدي: «إذا أُطلق أهل السنّة والجماعة، فالمراد هم الأشاعرة والماتريدية»[15] وفي حاشية الكستلي[16] على شرح العقائد النسفية للتفتازاني: «المشهور من أهل السنّة في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار، هم الأشاعرة، وفي ديار ماوراء النهر الماتريدية أصحاب أبي منصور الماتريدي»[17]. وقد أشار أبو عذبة إلى أن مدار جميع عقائد أهل السنة والجماعة على كلا قطبين: أحدهما الإمام أبو الحسن الأشعري، والثاني الإمام أبو منصور الماتريدي[18].

وفي موضع آخر يقول صاحب (رسالة في الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية): «اعلم أن الشيخ أبا الحسن الأشعري إمام أهل السنة ومقدِّمهم، ثم الشيخ أبو منصور الماتريدي، وإن أصحاب الشافعيّ وأتباعه تابعون له، أي لأبي الحسن الأشعري في الأصول وللشافعيّ في الفروع. وإن أصحاب أبي حنيفة تابعون للشيخ أبو منصور الماتريدي في الأصول، ولأبي حنيفة في الفروع، كما أفادنا بعض مشايخنا رحمه الله تعالى، ولا نزاع بين الشيخين وأتباعه إلا في اثني عشر مسألة»[19].

11 انظر: مقدمة تحقيقه لكتاب التوحيد للإمام الماتريدي.
12 محمد زاهد الكوثري، مقدمة كتاب تبيين كذب المفترى، ص19.
13 حسن الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص89.
14 انظر: محمد زاهد الكوثري، مقدمة كتاب تبيين كذب المفترى، ص19.
15 محمد بن محمد بن الحسيني، اتحاف السادة المتقين بشرح أسرار أحياء علوم الدين، 8/2.
16 هو مصلح الدين مصطفى القسطلاني (م 902).
17 بهامش شرح العقائد النسفية، ص17.
18 أبو عذبة، الروضة البهية في ما بين الأشاعرة والماتريدية، ص81.
19 انظر: ابن كمال باشا، رسالة في الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية، ص57.

2.2. القول الثاني:

يرى الدكتور محمود قاسم -أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم جامعة القاهرة- أن الماتريدية أقرب إلى المعتزلة منها إلى الأشعرية قائلا: وهناك مدرسة ثالثة من المتكلمين -أي سوى المعتزلة والأشاعرة-، ونريد بها مدرسة أبي منصور الماتريدي، تلك المدرسة التي أرادت هي الأخرى، أن تجمع بين الشرع والعقل، وهي في رأينا أقرب إلى المعتزلة منها إلى الأشاعرة على عكس ما جرت به الآراء السائدة[20]. بل يرى الدكتور محمد أبو ريان -أستاذ الفلسفة بكلية الآداب جامعة الإسكندرية- بأن الماتريدية هم معتزلة متسترون[21].

2.3. القول الثالث:

يرى أحمد أمين أن لون الاعتزال أبرز في الأشعرية من الماتريدية، فقال: «لقد اتّفق الماتريدي والأشعري على كثير من المسائل الأساسية، وقد أُلِّفت كتب كثيرة وملخّصات، بعضها يشرح مذهب الماتريدي كالعقائد النسفية لنجم الدين النسفي، وبعضها يشرح عقيدة الأشعري كالسنوسية و الجوهرة، وقد أُلِّفت كتب في حصر المسائل الّتي اختلف فيها الماتريدي والأشعري، ربّما أوصلها بعضهم إلى أربعين مسألة، ثمّ قال: إنّ لون الإعتزال أظهر في الأشعريّة بحكم تتلمذ الأشعري للمعتزلة عهداً طويلاً»[22].

2.4. القول الرابع:

يرى الشيخ محمد زاهد الكوثري (ت 1371هـ) أن الماتريدية هم الوسط بين الأشعرية والمعتزلة، وقلّما يوجد بينهم متصوّف[23]. وقد أكَّد هذا الرأي الشيخ أبو زهرة فقال: «عند الدراسة العميقة لآراء الماتريدية وآراء الأشعري في آخر ما انتهي إليه، نجد ثمة فرقا في التفكير، وفيما انتهى إليه الإمامان ... أن أحدهما كان يعطي العقل سلطانا أكثر مما يعطيه الآخر ... ولذلك نقرر أن منهاج الماتريدية للعقل سلطان كبير فيه ... فإن الماتريدية في خط بين المعتزلة والأشاعرة ... ولذا كان قول صديقنا الكوثري: إن الأشاعرة بين المعتزلة والمحدِّثين، والماتريدية بين المعتزلة والأشاعرة صادقا»[24].

ويبدو لي رجحان الرأي الأخير للشيخ محمد زاهد الكوثري والشيخ أبو زهرة بأن الماتريدية وسط بين الأشعرية والمعتزلة، حيث نهج الماتريدية منهجي الأشعرية والمعتزلة معا في معالجتهم

20 محمود قاسم، مقدمة كتاب مناهج الأدلة، ص18-19.
21 محمد أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص332.
22 أحمد أمين، ظهر الإسلام، 91/4-95.
23 محمد زاهد الكوثري، مقدمة كتاب تبيين كذب المفترى، ص19.
24 محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، 176/1-177.

للقضايا العقدية، فالماتريدية اقتربوا من المعتزلة حينما أعلوا شأن العقل، وأعطوها سلطاناً أكبر ومجالا أوسع، واقتربوا من الأشعرية حينما رأوا أن النقل هو المصدر الوحيد للإنسان في معرفة عالم الغيب، حيث وافقت الماتريدية الأشعرية في الإيمان بالسمعيات مثل: أحوال البرزخ، وأمور الآخرة من: الحشر، والنشر، والميزان، والصراط، والشفاعة، والجنة، والنار، لأنهم جعلوا مصدر التلقي فيها السمع، لأنها من الأمور الممكنة التي أخبر بها النبي، وأيدتها نصوص الكتاب والسنة. وبالتالي فإنهم -الماتريدية والأشعرية- أثبتوا رؤية الله تعالى في الآخرة[25].

ومن ناحية أخرى، يلاحظ أنه إذا كان الإمام الأشعري قد برز للتوفيق بين أهل الحديث وأهل العقل (المعتزلة)، فإن الإمام الماتريدي تميز بمحاولة التوفيق بين الأشاعرة والمعتزلة حيث إن الأشاعرة لم يقدّروا العقل حق قدره، والمعتزلة لم يقدروا الوحي حق قدره.

وعلى أية حال، يبدو أن الإمام الماتريدي يستخدم منهجا وسطا في تقرير العقيدة الإسلامية، وهذا واضح في الأمور التالية[26]:

- **الأول: عدم الإعتماد على التقليد.**

يذم الماتريدية التقليد لمعرفة الحقائق الدينية، يقول الإمام الماتريدي: «إن التقليد ليس مما يعذر صاحبه لإصابة مثله ضده ... فالتقليد ليس فيه سوى كثرة العدد»[27]. يوضح هذا النص أن الماتريدية يمنعون التقليد.

- **الثاني: الجمع بين العقل والنقل.**

يوضح الإمام الماتريدي أن مصادر المعرفة الإنسانية تكون في ثلاثة طرق، وهي بالعيان، والأخبار، والنظر، والعيان هنا يراد به المعرفة الحسية، وأهمها الرؤية البصرية بالعين، وأما الأخبار فهي المعرفة السمعية أو النقل، وأما النظر فالمراد به نظر العقل أو المعرفة العقلية. ولكل مصدر من هذه المصادر يختص بإدراك موضوعاته وحدها، فلا يمكن لأحد أن يدرك موضوعات مصدر آخر، فمن أراد أن يدرك مسألة عقلية بالحس فقد أراد محالا، لأنه طلب معرفة ما ليس طريقه الحس بالحس، فهو كمن يريد أن يميز الأصوات بالبصر، وبين الألوان بالسمع، وكذا كل معروف بحس، أحب أن يعقل ذلك غيره ، فيقصر عنه عقله، فمثله ما كان طريق العلم به غير الحواس، فأراد الوصول إليه بها، لم سعه عقله[28].

25 كمال الدين نور الدين مرجوني، المذاهب العقائدية الإسلامية -نشأتها، وتطورها وقضاياها-، ص167.
26 كمال الدين نور الدين مرجوني، نشأة الفرق وتفرقها، ص229 وما بعدها.
27 الماتريدي، كتاب التوحيد، ص3.
28 انظر: الماتريدي، كتاب التوحيد، ص7، 32.

وأما بخصوص المعرفة الدينية فتعتمد على مصدرين فقط لا غير، وهما: السمع والعقل، وفي ذلك يقول الإمام الماتريدي: «أصل ما يعرف به الدين ... وجهان: أحدهما السمع والآخر العقل»[29].

إشكالية موقف الإمام الماتريدي من العقل والنقل

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، هو ما موقف الإمام الماتريدي من قضية العقل والنقل، فهل كان يُقَدِّمُ العقل على النقل مطلقا -كما عليه المعتزلة-، أو أنه يُقَدِّمُ النقل على العقل مطلقا-كما عليه السلف-، أو أنه يُقَدِّمُ العقل على النقل عند التعارض؟

والحقيقة أن موقف الإمام الماتريدي تجاه هذه المسألة أي العقل والنقل متضارب، حيث ورد نص صريح يدل على أنه كان يُقَدِّمُ النقل على العقل، وذلك في قوله: «لزم قبول أخبار الرسل، إذ لا خبر أظهر صدقا من خبرهم بما معهم من الآيات الموضحة صدقهم ... فمن أنكر ذلك، فهو أحق من يقضي عليه بالتعنت والمكابرة»[30].

فهذا النص يُوَضِّحُ لنا أهمية النقل لتلقى العلوم الدينية، إذ أنه المصدر الوحيد للإنسان من معرفة عالم الغيب، فالناس يعرفون السمعيات أو الأخرويات بالنقل، سواء كان من الآيات القرآنية أو من الأحاديث النبوية.

وأكَّد بذلك المتكلم الماتريدي الملا علي القاري (ت 1014هـ)، فقال: «ثم العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع الذي هو الأصل، وإن كانت مما يستقل فيه العقل، وإلا فعلم إثبات الصانع، وعلمه وقدرته لا تتوقف -من حيث ذاتها- على الكتاب والسنة، ولكنها تتوقف عليها من حيث الاعتداد بها، لأن هذه المباحث إذا لم يعتبر مطابقتها للكتاب والسنة، كانت بمنزلة العلم الإلهي للفلاسفة، لا عبرة بها على ما ذكره المحققون»[31].

وجاء بعد ذلك القاضي كمال الدين البياضي الماتريدي (ت1098هـ) مؤكدا على ضرورة تقديم النقل على العقل كما عليه أهل السنة والجماعة، حيث يقول: «لأنهم -أهل السنة- السواد الأعظم، المتبعون لظواهر محكمات الكتاب والسنة، المتفقون في أصول العقائد، الآخذون لها عن المحكمات دون مجرد العقول كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم، لأن جعل العقل موجبا ينزع إلى التشريع، دون المنقول من غير الرسول وأصحابه...»[32].

29 الماتريدي، كتاب التوحيد، ص4.
30 الماتريدي، كتاب التوحيد، ص4.
31 الملا علي القاريء، شرح الفقه الأكبر، ص17.
32 البياضي، إشارات المرام، ص52.

وهناك نص آخر يشير إلى أن الإمام الماتريدي يقدم العقل على النقل، حيث إنه رفع من شأن العقل ومنزلته فوق النقل، كما رأينا موقفه من التحسين والتقبيح، فهو في هذه القضية مقلدا تماما للمعتزلة الذين يرون أن العقل مصدر للتحسين والتقبيح، فليس للنقل دور أو نصيب في هذا الصدد، بل دافع الإمام الماتريدي عن النظر العقلي بشدة، لأن التعقل أو النظر في رأيه أمر ضروري للغالية، بل ذهب إلى أن النظر يفضي بصاحبه إلى معرفة الباري عزَّ وجل، وأنه تعالى سوف يجزيه بالإحسان خيرا، ويعاقبه بالإساءة، فبالنظر يجتنب الإنسان ما يسخطه تعالى، ويقبل ما يرضيه، وينال شرف الدارين، ولا يجوز أن يقال: إن الله يأمر العبد بما لا يفهم، فما من شيء يأمر الله به، إلا وقد جعل تعالى لفهم ذلك سبيلا، ولكن جهات الأصول مختلفة، فتعلم إما بالنظر والفكر، وإما بخطاب السمع[33].

ومن هنا ذهب الماتريدية إلى أن معرفة الله سبحانه وتعالى واجبة بالعقل، وهذا القول موافق للمعتزلة، ومخالف للأشاعرة الذين أعلنوا أن معرفة الله تعالى إنما هي واجبة بالشرع، وأنه لا يجب ولا يحرم كفر قبل ورود السمع، لقوله تعالى: ﴿**مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلّ فَإِنَّمَا يَضِلّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً**﴾ [الإسراء: 15]. وقوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولاً يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلاَّ وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ**﴾ [القصص: 59].

وقال أبو المعين النسفي مؤكدا رأي الماتريدية القائلين بأن معرفة الله تعالى يكون بالعقل: «من لم تبلغه الوحي، وهو عاقل، ولم يعرف ربه: هل يكون معذورا أم لا؟ عندنا: لا يكون معذورا، ويجب عليه أن يستدل بأن للعالم صانعا»[34].

وبعض أتباع الماتريدية يردِّدون مقولة العقليين المعتزلة والفلاسفة، فقال عبد الحميد بن عبد الله الآلوسي: «قد صرح غير واحد من علماء الحنفية (يريد الماتريدية) بأن العقل حجة من حجج الله تعالى، ويجب الاستدلال به قبل ورود الشرع، وعليه فيكون إرسال الرسل، وإنزال الكتب تتمة للدين من بيان ما لا يهتدي العقول إليه من أنواع العبادات والحدود، وأمر البعث والجزاء، فإن ذلك مما يشكل مع العقل وحده، لا لنفس معرفة الخالق، فإنها تنال ببداية العقول»[35].

وصرّح بذلك ابن الهمام الماتريدي (ت861هـ): «إن الشرع إنما ثبت بالعقل، فإن ثبوته يتوقف على دلالة المعجزة على صدق المبلغ، وإنما تثبت هذه الدلالة بالعقل، فلو أتى الشرع بما يكذبه العقل، وهو شاهده، لبطل الشرع والعقل معا»[36].

---

33 انظر: الماتريدي، كتاب التوحيد، ص135-137.

34 أبو المعين النسفي، بحر الكلام، ص140.

35 عبد الحميد بن عبد الله الآلوسي، نثر اللالي على نظم الأمالي، ص 204.

36 الكمال بن الهمام، شرح المسايرة، ص31–32.

فهذا النص هو نفس العبارة لمتكلمي المعتزلة، حيث يذكر القاضي عبد الجبار أن الواجبات هو: «النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى، لأنه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكر»[37]. وقد نقل الشهرستاني الأشعري عن أبي الهذيل العلاف، أنه على المكلف أن يعرف الله تعالى بالدليل قبل ورود السمع، من غير خاطر، وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبدا[38].

وعلى هذا يمكن القول بأن الماتريدية يعولون في تقرير المسائل العقائدية على العقل ثم النقل، فيقدمون العقل على النقل، وبخاصة عند التعارض بينهما. يقول أحد أئمة الماتريدية: «وقد تقرَّر أن الأمر الممكن الذي أخبر به الشارع يجب الإيمان به من غير تأويل، وأما الأمر المحال عقلا فالنص الوارد فيه مصروف عن ظاهره، كالنصوص الموهمة لإثبات جسمية، أو جهة للواجب تعالى، نحو قوله تعالى: ﴿**يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾ [الفتح: 10]، فإنها مؤولة بالقدرة، وقوله : ﴿**اَلرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ [طه: 5] فالاستواء مؤول بالعظمة التامة، والقدرة القاهرة»[39].

ومن هنا يظهر أن الفرق بين الماتريدية وبين المعتزلة في مكانة العقل هو أن المعتزلة يقولون بأن العقل بذاته مستقل كليا بوجوب المعرفة، وأما عند الماتريدية فيقولون بأن العقل آلة لوجوب المعرفة، والموجب الحقيقي هو الله سبحانه وتعالى حقيقة، لكن بواسطة العقل، يعني: لا يوجب الله تعالى شيئا من الفرائض والواجبات بدون العقل، بل بشرط أن يكون العقل موجودا، كما أن الرسول صلى الله عليه وسلم معرف للواجب لا موجبا، بل الموجب هو الله تعالى حقيقة، لكن بواسطة الرسول صلى الله عليه وسلم، وهذا كالسراج، فإنه نور، بسببه تبصر العين عند النظر، لأن السراج يوجب رؤية الشيء[40]. وبالتالي فإن الماتريدية كانوا أكثر اعتدادا بالنظر العقلي من الأشاعرة.

- **الثالث: التأويل والتفويض.**

أورد الإمام الماتريدي الفرق بين التفسير والتأويل، فيقول: «التفسير للصحابة رضي الله عنهم، والتأويل للفقهاء»، ومعنى ذلك أن الصحابة شهدوا وعلموا الأمر الذي نزل فيه القرآن، ومنه قيل: (من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار)، لأنه فيما فسر يشهد على الله به. وأما التأويل فهو بيان منتهى الأمر، مأخوذ من آل يؤول، أي يرجع وهو توجيه الكلام إلى ما يتوجه إليه، ولا يقع التشديد في التأويل مثل ما يقع في التفسير، إذ ليس في التأويل الشهادة على الله، لأن المتأول لا يقول: أراد الله به كذا، ولكنه يقول: يتوجه هذا إلى كذا وكذا من الوجوه، فالتفسير ذو وجه واحد، والتأويل ذو وجوه»[41].

---

37 شرح الأصول الخمسة، 39، 88. وانظر: المحيط بالتكليف، ص33.

38 الشهرستاني، الملل والنحل، 2/1.

39 عبد العزيز الفريهاري، النبراس، ص316–317.

40 أبو عذبة، الروضة البهية في ما بين الأشاعرة والماتريدية، ص120. عناية: بسام الجابي.

41 الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ص5–6.

ومن هنا أوجب الإمام الماتريدي اللجوء في تقرير العقيدة الإسلامية إلى التأويل المعروف بصرف ظاهر اللفظ عن معناه اللغوي إلى معنى يحتمله، وذلك دفعا للتعارض بين النصوص الشرعية مع الأدلة العقلية، كما في مسألة الصفات الإلهية. وخير مثال على ذلك فقد أوّل الإمام الماتريدي الصفات الخبرية كالمجيء، والإتيان، والإستواء على العرش، والعلو.

المجيء والإتيان:

أوّل الماتريدي قول الله تعالى: ﴿**وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا**﴾ [الفجر: 22]، حيث قال: «أي بالملك، وذلك كقوله : ﴿**اذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتَلاَ**﴾ [المائدة: 24]، إذ معلوم أنه يقاتل بربه، ففهم منه ذلك»[42]. وكذلك أول قوله تعالى: ﴿**هَلْ يَنْظُرُوْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ الله فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلاَئِكَةِ**﴾ [البقرة: 210]، أي أمر الله[43].

وبناء على هذا الأساس يرى الإمام الماتريدي أن حقيقة هذه الصفات «النزول» و «الإتيان» و «المجيء». يراد بها بالنزول اللطف و الرحمة على سبيل التمثيل. أو نزول بره و عطائه، أو نزول الملك، أو المراد الإطلاع والإقبال على العباد بالرحمة. و «الإتيان» لله تعالى يراد بإتيان عذاب، أو إتيان ملائكته، أو مجاز عن التجلي أو معناه: أن يأتي الله بأمره، و بأسه[44].

المكان والعلو والاستواء على العرش:

أشار الإمام الماتريدي آراء العلماء في هذه المسألة إلى ثلاثة أقوال: فمنهم من زعم أنه تعالى يوصف بأنه على العرش مستو، والعرش عندهم السرير المحمول بالملائكة المحفوف بهم، ومنهم من يقول هو بكل مكان، ومنهم من قال بنفي الوصف بالمكان، وكذلك الأمكنة كلها إلا على مجاز اللغة. وبعد أن استعرض كل هذه الأقوال فيرى من جهته أن إثبات المكان لله والاستواء على العرش يتعارض مع الوصف له بالعلو والرفعة والتعظيم والجلال ويتعارض مع قوله تعالى: ﴿**لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾ [الفرقان: 2]، وقوله تعالى : ﴿**رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾ [الصافات: 5].

ويقول الإمام الماتريدي مؤكّدا على عدم ثبوت المكان لله تعالى:

«إن الله سبحانه كان ولا مكان، وجائز ارتفاع الأمكنة وبقاؤه على ما كان، فهو على ما كان وكان على ما عليه الآن، جل عن التغير والزوال والاستحالة والبطلان، إذ ذلك أمارات الحدث التي بها عرف حدث العالم، ودلالة احتمال الفناء». وأنهى الماتريدي حديثه في هذه المسألة فقال:

42 الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ص83.

43 الماتريدي، تأويلات أهل السنة، 435-436.

44 الماتريدى، تأويلات أهل السنة، 1/83-85.

«وأما الأصل عندنا في ذلك أن الله تعالى قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]، فنفى عن نفسه شبه الخلق، وقد بينا أن فعله وصفته متعال عن الأشباه، فيجب القول بالرحمن على العرش استوى على ما جاء به التنزيل، وثبت ذلك في العقل، **ثم لا نقطع تأويله على شيء لاحتماله غيره** مما ذكرناه، واحتماله أيضا ما لم يبلغنا مما يعلم أنه غير محتمل شبه الخلق، ونؤمن بما أراد الله به، وكذلك في كل أمر ثبت التنزيل فيه، نحو الرؤية وغير ذلك، يجب نفي الشبه عنه، والإيمان بما أراده من غير تحقيق على شيء دون شيء، والله الموفق»[45].

وقال الإمام الماتريدي في موضع آخر: «... وقد بينا أنه في فعله وصفته متعال عن الأشباه، فيجب القول بـ (الرحمن على العرش استوى) على ما جاء به التنزيل وثبت ذلك في العقل، ثم **لا نقطع تأويله على شيء لاحتماله غيره** مما ذكرنا ... ونؤمن بما أراده من غير تحقيق على شيء دون شيء ... فإن الله يمتحن بالوقوف في أشياء كما جاء من نعوت الوعد والوعيد، وما جاء من الحروف المقطعة وغير ذلك مما يؤمن المرء أن يكون ذا مما المحنة فيه الوقف لا القطع»[46].

ويبدوا من هذه النصوص من أقوال الإمام الماتريدي اضطراب في الرأي بين القول بالتأويل والقول بالتفويض، فرجّح بعضهم بالتأويل، ورجّح آخرون التفويض، ومنهم من أجاز الأمرين، ومنهم من خصَّ التفويض بفئة من الناس والتأويل بفئة أخرى، قال أبو المعين النسفي الماتريدي عن آيات الصفات: «إما أن نؤمن بتنزيلها ولا ننشغل بتأويلها ... وإما أن تصرف إلى وجه من التأويل يوافق التوحد»[47].

3. المبحث الثالث: وسطية الإمام الماتريدي في تقرير العقيدة الإسلامية

وتظهر وسطية الإمام الماتريدي في تناول بعض القضايا العقائدية وخاصة في قضية أفعال العباد ومركتب الكبيرة، حيث يستعرض الإمام الماتريدي في قضية أفعال العباد موقفين أساسيين هما: الجبر والقدرية. ويقول عن الموقف الأول: «اختلف منتحلوا الإسلام في أفعال الخلق ، فمنهم من جعلها لهم مجازا، وحقيقتها لله بأوجه: أحدهما إضافتها إلى الله، على ما أضيف إليه خلق كل شيء في الجملة ... لأنه الفاعل الحق والقادر الذي لا يعجزه شيء ... والثاني: أن بتحقيق الفعل لغيره تشابها في الفعل، وقد نفى الله ذلك بقوله: ﴿أَمْ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُواْ كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ﴾ [الرعد: 16]... والثالث: أنه لو جعل للعبد إيجاد وإخراج من العدم لكان في معنى «خلق»، فيلزم اسم «خالق»، وذلك مما أباه الجميع، حيث قالوا: لا خالق إلا الله».

45 الماتريدي، كتاب التوحيد، 72–73.

46 الماتريدي، كتاب التوحيد، ص 68–69.

47 أبو المعين النسفي، التمهيد في أصول الدين، ص19.

وفنَّد الإمام الماتريدي هذا الرأي ووضّح ضرورة تحقيق الفعل للعباد، بالسمع والعقل، فأما السمع فله وجهان: الأمر به والنفي به، والثاني: الوعيد فيه والوعد له، على تسمية ذلك في كل هذا فعلا، من نحو قوله: ﴿**اعْمَلُوْا مَا شِئْتُمْ**﴾ [فصلت: 40]، وقوله : ﴿**وَافْعَلُوا الْخَيْرَ**﴾ [الحج: 77]، وفي الجزاء: ﴿**يُرِيْهُمُ اللهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ**﴾ [البقرة: 167]، وغير ذلك مما أثبت لهم أسماء العمال، ولفعلهم أسماء الفعل بالأمر والنهي والوعد والوعيد، وليس في الإضافة إلى الله سبحانه نفي ذلك، بل هي لله، بأن خلقها على ما هي عليه، وأوجدها بعد أن لم تكن، وللخلق على ما كسبوها وفعلوها، وأيضا أن كل أحد يعلم من نفسه أنه مختار لما يفعله، وأنه فاعل كاسب[48].

ومن الملاحظ أن الإمام الماتريدي اقترب من رأي الإمام الأشعري في هذا الصدد وهو يناقش الجبرية، ويتضح ذلك من أقوال علماء الماتريدية كقول أبي معين السنفي، حيث قال: «وعندنا فعل العبد هو مخلوق لله تعالى ومفعوله ... والله تعالى هو الذي يتولى إيجاده وإخراجه من العدم إلى الوجود ، والعبد اكتسبه وباشره»[49]. ويقول صاحب كتاب «مميزات مذهب الماتريدية: «... فمذهب أهل الحق أن الله تعالى خالق لأفعال العبد كلها، وهو كاسب في أفعال الاختيار»[50]. فهذه النصوص كلها تدل على قربة مذهبي الأشعري والماتريدي، إلا أن هذا الاقتراب لا يعني تطابق المذهبين، فقد كان الأشاعرة أميل إلى المجبرة، أما الماتريدية فإنهم أكثر تأكيدا لقدرة العبد على الفعل[51].

وأما عن الموقف الثاني وهو موقف قدري، فحكي لنا الإمام الماتريدي قائلا: «أجمع أهل الكلام على ذم اسم القدرية، وتبرأ كل منهم منه، وقد روي في ذلك عن رسول الله ... قوله: القدرية مجوس هذه الأمة، ومعلوم أنه أراد به ذم أهلها»[52]. وفسرت القدرية بنفيهم القدر عن الله[53]. والمجوس هم أصحاب المذاهب الثنوية أو الإثنينية الفارسية القديمة الذي يرجعون العالم إلى أصلين أو فاعلين: النور والظلمة، وينسب الماتريدي إلى المجوس القول: «إن الله تعالى لم يخلق مؤذيا ، ولا فاسدا ، ولا أمات وليا، ولا قوى عدوا، ولا أبقى الشياطين ...»، ثم يشبه موقف المعتزلة القدرية بموقف المجوس، لنفي كل منهما صدور القبائح عن الله، فيقو: «إن أصل الاعتزال مقدر على ذلك...»[54].

48 الماتريدي، كتاب التوحيد، ص225–226.
49 أبو المعين النسفي، التبصرة، ص372.
50 نقلا عن الحربي في كتابه «الماتريدي»، ص441.
51 انظر: عبد الفتاح فؤاد، الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية، 440/1.
52 الماتريدي، كتاب التوحيد، ص314.
53 الماتريدي، كتاب التوحيد، ص318.
54 الماتريدي، كتاب التوحيد، ص246-247، 314–316.

وفند الإمام الماتريدي هذا رأي القدرية حيث يرى أن القول: «أن لا خالق غير الله، ولا رب سواه، ولو جعلنا حدث الأفعال، وخروجها على تقدير من أرباها لجعلنا لها (أي لأربابها) وصف الخلق الذي به صار الخلق خلقا، وفي ذلك لزوم القول بخالق سواه»[55].

وفي موضع آخر يبيّن الإمام الماتريدي أن أفعال العباد في الحقيقة حركات وسكون في الظاهر، والله قادر عليها ولولا ذلك ما أقدرهم عليها ، فصارت أفعالهم تحت قدرته تعالى. وقدرة العبد ناقصة، يمكن أن تزول ، ولكل إنسان قدرة على ما ليس لغيره، أما قدرة الله تعالى فيه فوق كل منقوص، أي أنها كاملة مطلقة ثابتة، ولو جاز خروج شيء من تحت قدرته، فكيف نؤمن بوعده ووعيده؟ وكيف يطمئن السامع إلى ما وعده من البعث أن يكون؟ وما أخبر أنه لو شاء لخلق مثل الذي خلق، وهو لا يقدر على فعل بعوض فضلا عن فعل هو أقوى منه؟. إن الله هو مالك كل شيء بذاته، لأنه خالق كل شيء، فإن كان غير مالك لفعل العباد فيكون ملكه ناقصا، وهذا باطل[56]. والمعتزلة «جعلت للعبد قدرة على الكسب، ولم تجعل لله، فصار العبد بذلك أعظم في القدرة»، بل لقد جعلوا للعبد قدرة على منع الرب عن فعله. هكذا «ثبت أن الله خالق الأفعال كلها»[57]. بخلاف ما يزعم القدرية.

وبعد كل هذه انتقادات الإمام الماتريدي لموقف الجبرية والقدرية من أفعال العباد، فإنه يثبت بأن أفعال العباد مخلوقة لله، ومكتسبة لهم، وفي ذلك يقول : «والعدل هو القول بتحقيق الأمرين، ليكون الله موصوفا بما وصف به نفسه، محمودا به، كما قال: ﴿**خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾ [الأنعام: 101]. وقال: ﴿**فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ**﴾ [البقرة: 20]، وليكون عدلا متفضلا كما قال: ﴿**وَمَا رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِيْدِ**﴾ [فصلت: 46]. وقال: ﴿**وَلَوْلاَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاَتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيْلاً**﴾ [النساء: 83]، ثم الدليل على لزوم القول بهذا -مع ما فينا بينا كفاية- وجود أحوال في أفعال العباد لا تبلغها أوهامهم، ولا تقدرها عقولهم، وأحوال فيها ينتهي إليها قصدهم، وتبلغها عقولهم، فثبت أنها من الوجه الأول ليست لهم، ومن الوجه الثاني لهم»[58].

وأضاف الإمام الماتريدي بيان قدرة العبد أو الاستطاعة، إذ يبين أنه على قسمين هما: استطاعة الأحوال والأسباب، واستطاعة الأفعال.

والأولى: تعني سلامة الأسباب، وصحة الآلات، وهي تتقدم الفعل، وليست علة للفعل، وإن كان الفعل لا يقوم إلا بها. ويسمى هذا القسم استطاعة الأسباب والأحوال، ولا تقوم الأفعال إلا بها، وهي من النعم التي يكرم الله بها من يشاء، ولولاها لم يحتمل أحد الأمر والنهي.

55 الماتريدي، كتاب التوحيد، ص230.
56 الماتريدي، كتاب التوحيد، ص230-232، 254-255.
57 الماتريدي، كتاب التوحيد، ص235.
58 الماتريدي، كتاب التوحيد، ص229.

والثانية: استطاعة الأفعال، وتعني فعل الاختيار، وهي التي بها يتم الفعل، لهي ليست سابقة على الفعل، بل هي مقترنة بالفعل، وبهذا الفعل يكون الثواب والعقاب، أي أنها مناط التكليف، واستطاعة الأفعال تحدث بحدوث الأفعال، فهي كالوقت لا تبقى، أي أن الاستطاعة ليست صفة ثابتة للعبد، وإنما يخلقها الله له، وتزول بزوال الفعل، فهي مصاحبة للفعل، وليست سابقة عليه، وههنا يلتقي الماتريدي والأشعري، ويخالفان المعتزلة[59]. وهذا خلاف ما ذهب إليه المعتزلة والكرامية من أنها سابقة على الفعل[60].

ويستدل الإمام الماتريدي على صحة ما ذهب إليه موضحا أن الاستطاعة إنما هي قوة، ولا قوة إلا بالله، وعلى ذلك مجيء السمع واتفاق الألسن على سؤال المعونة من الله والتقوية على ما أمر من العبادات ، فلو كانت الاستطاعة موجودة وجودا مسبقا كان السؤال ضربا من العبث. كما أن القوة ليست هي من أجزاء الجسم، فهي عرض في الحقيقة، والأعراض لا تبقى، فيلزم القول بالكون – أي كون الاستطاعة – مع الفعل. وأيضا القوة إذ هي للأفعال، وجائز حدوث العجز بعد الوصف بالقدرة. ومما يثبت أيضا زوال الاستطاعة، أن الله صير الخلق جميعا فقراء إليه، وهو الغني الحميد، لذلك لم يجز أن يقع لهم الغني عنه، فلو كان للعبد استطاعة ذاتية ثابتة لصار غنيا عن الله، وذلك قبيح[61].

ولقد نقل الإمام البياضي قول الإمام أبي حنيفة في هذه المسألة: «وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون، كسبهم على الحقيقة، بتأثير قدرتهم في الاتصاف بها، والله خالقها بتأثير قدرته تعالى في إيجادها»[62]. ويتضح من هذا النص أن أبا حنيفة يقول بنظرية الكسب حيث أنه يفصل بين الكسب والخلق، فالكسب للعبد والخلق والإيجاد لله تعالى، وهو في هذا يتوسط بين القول بالجبر المطلق والقول بالقدر المطلق، فهو لا ينفي الحرية عن العبد حتى يكون مجبرا، ولا يعطي له القدرة الكاملة حتى يكون مستقلا في تأثيره. وفي موضع آخر نقل أبو المنتهى قول أبي حنيفة تأكيدا على هذا المعنى: «إن الله لم يجبر أحدا من خلقه على الكفر ولا على الإيمان، ولا خلقهم مؤمنا ولا كافرا، ولكن خلقهم أشخاصا، والإيمان والكفر فعل العباد، ويعلم الله تعالى من يكفر في حال كفره كافرا، فإن آمن من بعد ذلك علمه مؤمنا في حال إيمانه وأحبه من غير أن يتغير علمه وصفته»[63].

59 انظر: عبد الفتاح فؤاد، الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية، 443/1.

60 احتج المعتزلة على أسبقية الاستطاعة للفعل بقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: 16]. فينبغي أن يكون كل من لزم التقوى أن تكون استطاعتها موجودة معه، وفيه القول بوجود استطاعة التقوى مع عدم التقوى، إذ غير التقي لزمه التقوى، فينبغي أن يكون معه استطاعة التقوى، وفي وجود استطاعة التقوى، ولا تقوى قول بتقدم استطاعة التقوى على التقوى.

61 انظر: الماتريدي، كتاب التوحيد، ص256–262. وتأويلات أهل السنة له، ص669–670.

62 البياضي، إشارات المرام، ص254.

63 أبو المنتهى، شرح الفقه الأكبر، ص20.

إذن، فالله سبحانه وتعالى قد منح العبد استطاعة كلية، والعبد هو الذي يصرفها إلى الطاعة أو المعصية، إلى الإيمان أو الكفر: «والعبد معاقب في صرف الاستطاعة التي أحدثها الله فيه، وأمر بأن يستعملها في الطاعة دون المعصية»[64].

والجدير بالذكر هنا مخالفة الإمام الماتريدي للأشاعرة حين يقول إن الاستطاعة لا تصلح للشيء وضده معا، ويذكر أن أبا حنيفة وجماعته (والماتريدي من جماعته) وكذلك أهل الاعتزال يقولون عن الاستطاعة: هي تصلح للأمرين جميعا، ويستصوب الماتريدي هذا المذهب القائل بالقدرة على الشيء وضده[65]. كما يخالف الإمام الماتريدي الأشاعرة في قولهم بجواز تكليف المرء ما لا يطيق ، قوله في ذلك: «الأصل أن تكليف منع عنه الطاقة فاسد في العقل»[66].

وأما بالنسبة لأفعال العباد غير المباشرة، وهي الأفعال المتولدة التي تحدث بدون قصد أو اختيار، فأَوضَح أبو المعين النسفي أنها ليست من أفعال العباد بطريق الخلق أو الاكتساب، فهي ليست منهم بطريق الخلق، وذلك لثبوت قدرة الاختراع لغير الله محال، وأيضا ليست بطريق الاكتساب لا يكون إلا بما يقوم في محل قدرته، وعلى هذا لا تنسب هذه الأفعال المتولدة للعباد، وذلك لعدم قدرتهم على الاختراع، ولعدم تعلق قدرتهم بما ليس في محل قدرتهم، وعلى هذا فالألم الموجود في المضروب عقب ضرب الإنسان له والانكسار في الزجاجة عقيب كسر الإنسان أو من الحركة في الخشبة عقب اعتماد الرجل عليها، كل ذلك مخلوق لله تعالى ولا صنع للعبد فيه، لانعدام قدرة التخليق واستحالة اكتساب ما ليس بقائم بمحل قدرته، وهذا خلاف ما ذهبت إليه المعتزلة[67]. والمقتول ميت بأجله، وليس مقطوع الأجل، وذلك لأن القتل فعل قائم بالقاتل، وهو فعل يخلق الله تعالى عقبه في الحيوان الموت وانزهاق الروح، والموت مخلوق الله تعالى في الميت لا صنع للقاتل في المحل. ولكن ليس معنى ذلك انتفاء مسؤلية القاتل عن القتل، وعدم إيجاب القصاص، فالقصاص يقع على القاتل، وذلك لاكتسابه الفعل الذي أجرى الله تعالى العادة بتخليقه الموت عقبه، لا على ما وجد في المحل، أي ليس على الموت، وإنما على الفعل المنهي عنه، الذي أجرى الله العادة بحدوث الموت عقبه[68].

وعن مرتكب الكبيرة، فرأى بأنه لا يُخَلَّدُ في النار، وقد أشار الإمام الماتريدي إلى اختلاف الفرق في أحكام مرتكب الكبيرة، هل يسمون مؤمنين أم كافرين أو مشركين؟ وهل تخرجهم ذنوبهم من الإيمان أم لا؟

64 ملا علي القاري، شرح الفقه الأكبر، ص55.
65 الماتريدي، كتاب التوحيد، ص263.
66 الماتريدي، كتاب التوحيد، ص266.
67 أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة، ص400–401.
68 أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة، ص404.

فيقرر الإمام الماتريدي حقيقة اختلاف الأمة في مرتكب الكبائر ومصيره في الآخرة، حيث يقول: «اختلفت الأمة في مرتكبي الكبائر من المسلمين، دفعته إلى الغلبة من شهوة أو غفلة، أو شدة الغضب، والحمية، أو رجاء العفو والتوبة، من غير استحلال منه، ولا استخفاف منه بمن أمر ونهى، فمنهم من جعله كافرا، ومنهم من جعله مشركا، ومنهم من جعله غير مؤمن ولا كافر، ومنهم من جعله منافقا، ومنهم من جعله مؤمنا على ما كان عاصيا بما فعل، فاسقا به من غير أن يطلق له اسم الفسق والفجور»[69].

وقد فند الإمام الماتريدي قول المعتزلة والخوارج الذين يزعمون أن مرتكب الكبيرة الذي مات من غير توبة فهو مخلد في النار ولا يخرج أبدا منها، وقدم الماتريدي أدلة من القرآن الكريم الدالة على أن مرتكب الكبائر، وإن استحق أصحابها اسم المقت أو الظلم أو الخيانة أو نحو ذلك إلا أن الإيمان لم يسلب منهم، بل وصفهم القرآن بالإيمان على الرغم مما ارتكبوا من آثام، ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَا لاَ تَفْعَلُوْنَ**﴾ [الصف: 2]، فأثبت لهم اسم الإيمان، ثم أوجب لهم المقت في قوله: ﴿**كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللهِ أَنْ تَقُوْلُوْا مَا لاَ تَفْعَلُوْنَ**﴾ [الصف: 3]. وقوله تعال : ﴿**وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا**﴾ [الحجرات: 9]، فأثبت لهم اسم الإيمان مع إلزام اسم البغي لأحدهما في القتال. وقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا تُوْبُوْا إِلَى اللهِ تَوْبَةً نَصُوْحًا**﴾ [التحريم: 8]. أخبر أن عليهم ذنوبا تغفر بالتوبة، ويكفر بها على إبقاء اسم الإيمان، وفي قول هؤلاء الخوارج والمعتزلة لا يجوز ذلك. ثم إجماع النقلة في إثبات الشفاعة، وتوارث الأمة في الصلاة على جميع ما مات من أهل التوبة، والاستغفار لهم، والترحم عليهم هو الدليل على بطلان قول كل من الخوارج والمعتزلة[70].

وفي موضع آخر يتهم الإمام الماتريدي المعتزلة بالتناقض، لأن مذهبهم يتضمن اليأس من روح الله مع نفيهم اسم الكفر عن مرتكب الكبيرة، وقد قال تعالى: ﴿**إِنَّهُ لاَ يَيْأَسُ مِنْ رُوْحِ اللهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْكَافِرُوْنَ**﴾ [يوسف: 87]، وبذلك جمع الله بين الكفر واليأس، فمن أثبت أحدهما لزم الآخر، فإذن ثبت عندنا وعند المعتزلة أنه ليس بكافر، والكفر في العرف تكذيب، وصاحب الكبيرة بالتصديق،في حالة يرجو عفوه تعالى، ويخاف عذابه، ويعلم أن من أيأسه من رحمة ربه ضال جاهل بالله، ثبت أنه ليس بمكذب. ثم يأخذ الماتريدي عليهم «أنهم جميعا ضيقوا رحمة الله فجعلوها بحيث لا تتسع لذنب، إذ الذنوب التي ليست بكبائر لا يجوز معها التعذيب ... وجعلوا الغضب والسخط هو الذي يسع كل ذنب في الحكمة يجوز له التعذيب، فلا عفو إذن على قولهم ولا رحمة»، وأضاف مناقشا أن الله قَسَّمَ البشر قسمين: مؤمنين وكافرين، في أمر الدنيا والآخرة، فقسمه المعتزلة على ثلاثة أقسام تعدى لحد الله، وحق مثله أن يقال له: الله أذن لكم أم على الله

69 الماتريدي، كتاب التوحيد، ص329.

70 انظر: الماتريدي، كتاب التوحيد، ص330 وما بعدها.

تفترون، أو يقال: أأنتم أعلم أم الله[71]. ويقرِّر أن من زاد على قسمة الله الثنائية، فهو المبتدع في دين الله[72].

ويوضِّح الإمام الماتريدي أن الخلود في النار لا يكون إلا للكافر الذي تعمد عصيان الله تعالى، وليس هذا حال المؤمن إذا ارتكب كبيرة إن كل مؤمن فيما يعصي الله في كل شيء يكون كالمدفوع إليه بما يغلب عليه من شهوة أو غضب أو حمية أو نحو ذلك، وبما به يصير إليه، إذن لم يقصد عصيان الرب أو طاعة الشيطان، (ولكن) يصير ... كالمدفوع، لم يلزمه الكفر به، ولله أن يجزيه عليه بما ملكه ما به يمتنع عن الدفع إليه[73].

هكذا وسطية رأي الإمام الماتريدي في أمر مرتكب الكبائر، حيث فوض أمره لله تعالى، إن شاء عذبه بقدر ذنبه، وإن شاء عفي عنه بفضله.

والجدير بالإشارة هنا جهود واهتمام الإمام الماتريدي في الدفاع عن عقيدة أهل السنة والجماعة، وذلك بإبطال رأي الجهم بن صفوان القائل بأن الجنة والنار تفنيان، فانتقد الإمام الماتريدي هذا الرأي مستدلا بقوله تعالى: ﴿**وَبَشِّرِ الَّذِيْنَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ كُلّمَا رُزِقُواْ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقاً قَالُواْ هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِن قَبْلُ وَأُتُواْ بِهِ مُتَشَابِهاً وَلَهُمْ فِيهَآ أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾ [البقرة: 25]، فالآية ترد على الجهمية قولهم، لأنهم يقولون بفناء الجنة وفناء ما فيها، ويذهبون إلى أن الله تعالى هو الأول والآخر والباقي، ولو كانت الجنة باقية غير فانية لكان ذلك تشبيها ... لكن ذلك وهم عندنا، لأن الله تعالى هو الأول بذاته، والآخر بذاته، والباقي بذاته، والجنة وما فيها باقية بغيرها، ولو كان فيما ذكر تشبيه لكان في (وصفه تعالى بأنه) العالم والسميع والبصير تشبيه، ولكان في الخلق أيضا في حال البقاء تشبيه، فإذا لم يكن فيما ذكرنا تشبيه لم يكن فيما تقدم تشبيه أيضا، كما أن الله تعالى جعل الجنة دار مطهرة عن المعايب كلها، ولو كان آخرها الفناء، لكان فيها أعظم المعايب، إذ المرء لا يهنأ بعيش إذا نغص، عليه بزواله، فلو كان آخره للزوال كان نعمته منغصة على أهلها، فلما نزه عن العيوب كلها كان التخليد لأهلها أولى بها[74].

وأما الدليل على بقاء النار، فيستند الماتريدي إلى قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِيْنَ كَفَرواْ وَكَذَّبُواْ بِآيَاتِنَآ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾ [البقرة: 39]، يقول الماتريدي عن هذه الآية: «تنقض على الجهمية، لأنهم يقولون بفناء الجنة والنار، وانقطاع ما فيهما ... (فقد) أخبر عز وجل أن الكفار في

71 الماتريدي، كتاب التوحيد، ص332-336.
72 الماتريدي، كتاب التوحيد، ص351.
73 الماتريدي، كتاب التوحيد، ص370.
74 الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ص75-76.

النار خالدون، وأن عذابها أليم شديد، فلو كان فهم رجاء النجاة منها، هان ذلك عليه»[75].

وأثبت الماتريدية الشفاعة كالأشعرية بنفس الأدلة وزادوا عليهم بقوله تعالى: ﴿**فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِيْنَ**﴾ [المدثر: 48] يرى الماتريدية بأن الآية دليل على إثبات الشفاعة لغير الكافرين، وإلا لم يكن لتخصيص الكافرين بالذكر في حال تقبيح أمرهم معنى[76].

وفي موضع آخر يبين الإمام الماتريدي ثبوت الشفاعة، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وَاتَّقُواْ يَوْماً لاَّ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئاً وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلاَ يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلاَ هُمْ يُنْصَرُونَ**﴾ [البقرة: 48]، وقوله تعالى: ﴿**يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يَشْفَعُونَ إِلاَّ لِمَنِ ارْتَضَى وَهُمْ مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ**﴾ [الأنبياء: 28]. يرى الماتريدي أن الآية الأولى وإن كانت تنفي الشفاعة، ولكن هنا شفاعة مقبولة في الإسلام وهي التي تشير إليها هذه الآية الأخيرة من سورة الأنبياء[77]. وقد أكد صاحب كتاب (العقائد النسفية) الشفاعة قائلا بأنها: «ثابتة للرسل والأخيار في حق الكبائر بالمستفيض من الأخبار»[78].

وقد أشار الإمام الماتريدي إلى رأي المعتزلة في الشفاعة بأنها لا تكون إلا لأهل الخيرات خاصة الذين لا ذنب لهم، أو كان لهم ذنب فتابوا عنه، ثم أوضح بخطأ هذا الرأي فقال: «وأما عندنا، فإن الشفاعة تكون لأهل الذنوب، لأن من لا ذنب له لا حاجة له إلى الشفاعة، وقوله: ﴿**الَّذِيْنَ يَحْمِلُوْنَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُواْ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْماً فَاغْفِرْ لِلَّذِيْنَ تَابُواْ وَاتَّبَعُواْ سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ**﴾ [غافر: 7]، تكون فهم ذنوب في أحوال التوبة، فإنما يغفر لهم الذنوب التي كانت لهم، فقد ظهر الاستغفار لأهل الذنوب، فعلى ذلك تكون شفاعة، والشفاعة التي يستوجبها أهل الذنوب إنما وجبت بالطاعات التي كانت لهم، لأن أهل الإيمان -وإن ارتكبوا مأثما ومعاصيا- فإن لهم طاعات، فبتلك الطاعات يستوجبون الشفاعة»[79]. وقام الإمام النسفي بالرد على المعتزلة بقوله: (شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي) مشيرا إلى أن هذا الحديث يبطل تأويل المعتزلة في حصر الشفاعة أنها للمطيعين في زيادة الثواب والفضل[80].

ويتحدث الإمام الماتريدي عن رؤية الله تعالى يوم القيامة ومنتقدا رأي المعتزلة بأن الله تعالى لا يرى بالأبصار واستدلوا بقوله تعالى: ﴿**لاَ تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ**﴾ [الأنعام: 103]،

---

75 الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ص121-122.
76 الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ص121-122.
77 الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ص148.
78 أبو حفص النسفي، العقائد النسفية، ص148.
79 الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ص590-591.
80 النسفي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص373.

قال الإمام الماتريدي عن هذه الآية: «ولو كان لا يرى، لم يكن لنفي الإدراك حكمة، إذ يدرك غيره بغير رؤية -فموضع نفي الإدراك وغيره من الخلق لا يدرك إلا بالرؤية- لا معنى له».[81]. وقوله تعالى لموسى عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: 143] ولو كان لا يجوز الرؤية لكان ذلك السؤال منه جهل بربه، ومن يجهله لا يحتمل أن يكون موضعا لرسالته، أمينا على وحيه، كما أن الله تعالى لم ينه ولا أيأسه، بل قال له: ﴿فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ [الأعراف: 143][82]. وقوله تعالى: ﴿لِلَّذِيْنَ أَحْسَنُوْا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: 26]، وجاء في غير خبر، أن المقصود بالزيادة النظر إلى الله، وقد يحتمل غير ذلك مما جاء في التفسير، لكنه لولا أن القول بالرؤية كان أمرا ظاهرا، لما ورد التفسير المذكور. وقوله تعالى: ﴿وُجُوْهٌ يَوْمَئِذٍ نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: 22، 23]، يرى الإمام الماتريدي -كما يراه غيره من علماء الكلام- أن لفظ «ناظرة» لا تحتمل التأويل بمعنى الانتظار، على ما يذهب إليه المعتزلة، وذلك لوجوه:

1) إن الآخرة ليست وقت الانتظار، إنما هي الدنيا.

2) قوله: وجوه يومئذ ناظرة، يدل على وقوع الثواب، فلا معنى للانتظار.

3) قوله: إلى ربها ناظرة، استعمل فيه حرف «إلى»، وهو يستعمل في النظر إلى الشيء، لا في الانتظار.

4) القول بالنظر يخرج مخرج البشارة، وتعظيم ما نالوا من النعم، والإنتظار ليس منه.

واستدلوا كذلك بما جاء عن رسول الله من أنه قال: (سترون ربّكم يوم القيامة، كما ترون القمر لا تضامون)[83].

وواصل الإمام الماتريدي الرد على المعتزلة فدحض حججهم ببيان أن استدلالهم بقوله تعالى: ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: 103]، إنما يدل على نفي الرؤية لا نفي الإدراك فباطل، ذلك أن الرؤية في الآية تفيد نفي الإدراك، والإدراك والرؤية غير مترادفين، فإن الإدراك إنما هو الإحاطة بالمحدود أو الوقوف على حدود الشيء، والله يتعالى عن وصف الحد، فهو ليس بذي حدود وجهات، أما الرؤية فهي غير ذلك، ولا تفرق حقيقة رؤيته تعالى، لذلك الوقف في مائيتها[84]. وأما زعمهم بأن الرؤية لا تتم إلا بشروط، منها أن يكون المرئي جسما، وأن يكون في جهة أو مكان، والله ليس جسما ولا في جهة، فمن المحال رؤيته، فهذا القول باطل لأن أصحابها يقيسون الغائب على الشاهد، في الشاهد لا يعلم غير الجسم والعرض، والجسم وحده يرى، هذا فيما

81 انظر: الماتريدي، كتاب التوحيد، ص78.
82 انظر: الماتريدي، كتاب التوحيد، ص80.
83 انظر: الماتريدي، كتاب التوحيد، ص77–80. تأويلات أهل السنة، ص 145–146
84 الماتريدي، كتاب التوحيد، ص81.

يختص بأمر الدنيا، فمن ينفي رؤية الله «فإن الذي يقوله تقدير برؤية الأجسام، ولم يمتحن بصره بغير الأجسام والأعراض»، فكيف يحكم باستحالة رؤية ما ليس بجسم ولا غرض[85]. ويرى الإمام الماتريدي أن الرؤية بلا كيف، إذ الكيفية تكون لذي صورة، بل يرى بلا وصف قيام وقعود، واتكاء وتعلق، واتصال وانفصال، ومقابلة ومدابرة، وقصير وطويل، ونور وظلمة، وساكن ومتحرك، ومماس ومباين، وخارج وداخل، ولا معنى يأخذه الوهم، أو يقدره العقل لتعاليه عن ذلك[86].

الخاتمة

مما سبق يتضح لنا تميزَ الإمام الماتريدي وفرقته عن غيرها من الفرق الكلامية بمنهج وسطي في تقرير المسائل العقائدية، وعلى الرغم من ذلك فنرى منهجهم أقرب إلى المنهج الإعتزالي، وتارة أخرى أقرب إلى المنهج الأشعري، وأحيانا نرى أنهم يستخدمون المنهج السلفي. ومع هذا يمكننا القول بأن نهج الإمام الماتريدي هو قريب من نهج الإمام الأشعري في التوسط بين الغالين من المشبهة والمعتزلة.

والماتريدية كممثل لعقيدة أهل السنة والجماعة قادرون على استيعاب التعدّد والاختلاف والتعايش بين الفرق الإسلامية. وهذا مما يؤدِّي إلى نجاح الدّعوة الإسلامية المعتدلة.

هكذا تظهر وسطية الماتريدية في تقرير العقيدة الإسلامية، حيث تبين أن منهجهم في تناول المباحث الكلامية وقضاياها يقوم على أنه «لا إفراط ولا تفريط»، فرفضوا آراء الجبرية والقدرية والمعتزلة وغيرها من الآراء المخالفة لأهل السنة والجماعة.

والله أعلم بالصواب

المصادر والمراجع

أبو حنيفة النعمان وآراؤه الكلامية، شمس الدين عبد اللطيف، رسالة ماجستير بكلية الآداب، جامعة الإسكندرية، مصر، بإشراف أ. د. أحمد محمود صبحي، 1999م.

اتحاف السادة المتقين بشرح أسرار أحياء علوم الدين، محمد بن محمد بن الحسيني، طبع القاهرة.

بحر الكلام، أبو المعين النسفي، دار الكتب العلمية، 2005م.

تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، محمد أبو ريان، بيروت–لبنان :دار النهضة العربية، ط2، 1973م.

تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبو زهرة، القاهرة: دار الفكر العربي، بدون تاريخ.

تأويلات أهل السنة، الماتريدي، بيروت–لبنان: مؤسسة الرسالة، 2004م.

التمهيد في أصول الدين، أبو المعين النسفي، تحقيق عبد الرحمن قابيل، القاهرة: 1407هـ.

85 الماتريدي، كتاب التوحيد، ص82–83.

86 الماتريدي، كتاب التوحيد، ص85.

التمهيد لقواعد التوحيد، أبو المعين النسفي، المكتبة الأزهرية للتراث، 2000م.

الجواهر المضية في طبقات الحنفية، عبد القادر القرشي، كراتشي: مير محمد كتب خانه.

رجال الفكر والدعوة، أبو الحسن الندوي، القاهرة: دار السلام، 2011م.

رسالة في الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية، ابن كمال باشا، تركيا-استنابول: 1304هـ.

الروضة البهية في ما بين الأشاعرة والماتريدية، أبو عذبة، نشره بسام عبد الوهاب الجابي، دار ابن حزم، ط1، 2002م.

شرح الفقه الأكبر، أبو المنتهى المغنساوي، القاهرة: دار النيل للنشر، 2012م.

شرح الفقه الأكبر، الملا علي القاريء ، بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية، 2015م.

ظهر الإسلام، أحمد أمين، بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية، 2006م.

العقائد النسفية، أبو حفص النسفي، كراتشي: مكتبة المدينة، باكستان، 2009م.

العقيدة الإسلامية والقضايا الخلافية عند علماء الكلام -دارسة مقارنة-، كمال الدين نور الدين مرجوني، بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية، 2014م.

الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية، عبد الفتاح فؤاد، مصر-الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والشنر، جـ1/1997م-جـ2/2002م.

كتاب التوحيد، الماتريدي، تحقيق فتح الله خليف، الإسكندرية :دار الجامعات المصرية، بدون تاريخ.

المدخل إلى دراسة علم الكلام، حسن الشافعي، مصر: مكتبة وهبة، 1991م.

مدخل إلى علم الكلام، كمال الدين نور الدين مرجوني، جامعة العلوم الإسلامية الماليزية، 2011م.

المذاهب العقائدية الإسلامية -نشأتها وتطورها وقضاياها، كمال الدين نور الدين مرجوني، جامعة العلوم الإسلامية الماليزية، 2014م.

مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، كبري زاده، بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية، 1993م.

مقارنة بين الغزالي وابن تيمية، محمد رشاد سالم، الكويت :دار القلم للنشر والتوزيع، 1992م.

مقدمة كتاب مناهج الأدلة، محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، 1964م.

الملل والنحل، الشهرستاني، تحقيق محمد سيد كيلاني، بيروت: دار المعرفة، 1404هـ.

النبراس، عبد العزيز الفريهاري، كتبخانة إكرامية، بشاور، بدون تاريخ.

نشأة الفرق وتفرقها، كمال الدين نور الدين مرجوني، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 2011م.